



Open Access Repository
www.ssoar.info

Migration und transnationale Religion am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz

Beyeler, Sarah

Veröffentlichungsversion / Published Version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Beyeler, S. (2014). Migration und transnationale Religion am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz. *EthnoScripts: Zeitschrift für aktuelle ethnologische Studien*, 16(2), 71-84. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:gbv:18-8-7497>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY-SA Lizenz (Namensnennung-Weitergabe unter gleichen Bedingungen) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu den CC-Lizenzen finden Sie hier: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY-SA Licence (Attribution-ShareAlike). For more information see: <https://creativecommons.org/licenses/by-sa/4.0>

Ethnologie und Migration

Jahrgang 16 Heft 2 | 2014

Sarah Beyeler

Migration und transnationale Religion am Beispiel der
Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz

Ethnoscripts 2014 16 (2): 71-84

eISSN 2199-7942

Herausgeber:

Universität Hamburg
Institut für Ethnologie
Edmund-Siemers-Allee 1 (West)
D-20146 Hamburg
Tel.: 040 42838 6208
E-Mail: IfE@uni-hamburg.de
<http://www.ethnologie.uni-hamburg.de>

eISSN: 2199-7942

Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Licence 4.0
International: Namensnennung - Weitergabe unter gleichen Bedingungen.



Migration und transnationale Religion am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz

Sarah Beyeler

Einleitung: Migration und Religion

In der Schweiz findet das Thema Religion und Migration bzw. Integration seit einigen Jahren verstärkt Beachtung und erscheint auf kommunaler, kantonaler wie auch auf nationaler Ebene in der politischen Agenda. Beispielsweise richteten sich ParlamentarierInnen im November und Dezember 2009 sowie im März 2010 mit Postulaten an den Bundesrat und forderten mehr Informationen respektive einem umfassenden Bericht zu den Muslimen und Musliminnen in der Schweiz.¹ Dies reflektierte ein öffentliches Interesse, welches sich bis heute speziell auf den Islam und dessen AnhängerInnen richtet. In den letzten Jahrzehnten ist in der Schweiz vor allem (aber nicht nur) als Folge von Migration eine Religionslandschaft entstanden, die sich durch eine grosse Diversität auszeichnet. Die Auseinandersetzung mit dem religiösen Pluralismus hat daher auch die Migrationsprozesse im Blick, die dieser Vielfalt zugrunde liegen, wodurch das Verhältnis von Migration und Religion in jüngster Zeit verstärkt in den Fokus kultur- und sozialwissenschaftlicher Forschung gerückt ist.²

Vor diesem Hintergrund will der vorliegende Artikel Migration und Religion verknüpfen und aufzeigen, wie sich die Migrationsforschung zunehmend mit religiösen Gemeinschaften beschäftigt, wie Religion, bzw. gewanderte Religion, in der Schweiz Prozesse der Organisierung und Institutionalisierung religiösen Lebens hervorbringt. Die Geschichte der Ahmadiyya Muslim Jamaat (Jamaat bedeutet "Gemeinschaft") illustriert dieses Zusammenspiel: Weil die Ahmadiyya bereits seit den 1940er Jahren in der Schweiz ansässig ist, lässt sich an ihrer Geschichte die Herausbildung einer "muslimischen Religionslandschaft" in der Schweiz nachzeichnen. Dabei wird deutlich, dass Migration nicht alleine gedacht werden kann, sondern eng verbunden ist mit

1 Kathrin Amacker-Ammann (CVP, Christlichdemokratische Volkspartei) reichte im November 2009 das Postulat 09.4027 "Muslime in der Schweiz. Bericht" ein. Es folgten im Dezember 2009 Postulat 09.4037 von Ueli Leuenberger (GP, Grüne Partei der Schweiz) "Mehr Informationen über die muslimischen Gemeinschaften in der Schweiz" und im März 2010 Postulat 10.3018 "Umfassender Bericht zu den Muslimen in der Schweiz" von Peter Malama (FDP. Die Liberalen). In Erfüllung dieser Postulate legte der Bundesrat im Frühling 2013 den "Bericht des Bundesrates über die Situation der Muslime in der Schweiz unter besonderer Berücksichtigung ihrer vielfältigen Beziehungen zu den staatlichen Behörden" vor.

2 Dieser Text folgt den Regeln der Schweizer Rechtschreibung.

anderen Paradigmen und Konzepten, die sich seit der theoretische Neuformierung der Migrationsforschung herausgebildet haben.

Ethnologische Migrationsforschung und Religion

Im Gegensatz zum US-amerikanischen Kontext, wo die Religion meist als Hilfsmittel für die Eingliederung der Zugewanderten in die amerikanische Gesellschaft verstanden wird, scheint sie im europäischen Kontext eher als problematisch wahrgenommen zu werden und grössere Aufmerksamkeit in der Migrationsforschung zu beanspruchen (Foner und Alba 2008). Dabei richtet sich das Interesse hauptsächlich auf Muslime und Musliminnen als grösste religiöse Minderheit Europas. Diese Fokussierung beschränkt sich nicht auf die wissenschaftliche Diskussion, sondern ist auch vor dem Hintergrund aufkeimender Ressentiments gegenüber muslimischen Zugewanderten in Europa zu verstehen, die sich etwa in den Diskussionen über die Identität des Kontinentes im Zusammenhang mit der Europäischen Union oder den aktuellen politischen Debatten über Schwimmunterricht, Kopftuch und Minarette äussern. Die Vielzahl an Publikationen aus verschiedenen Disziplinen über muslimische Zugewanderte in Europa ist deshalb kein Zufall, sondern reflektiert eine gesellschaftliche Problemwahrnehmung.

Ein weiterer Grund dafür, dass sich WissenschaftlerInnen vermehrt für den Zusammenhang von Migration und Religion zu interessieren begannen, hängt auch mit der theoretischen Neuformierung der Migrationsforschung und dem Aufstieg des Paradigmas des Transnationalismus zusammen (Kraft und Tiefensee 2011: 8). Beeinflusst durch die *cultural studies* und *globalisation studies* postulierten Glick Schiller et al. (u.a. 1992; 1995) in den frühen 1990er Jahren *transnational social spaces* oder soziale Felder, die durch Migrationsbewegungen entstehen. In den folgenden Jahren trug die sozialanthropologische Forschung dazu bei, den Ansatz des Transnationalismus in der Migrationsforschung zu etablieren und das Paradigma entwickelte sich zu einem der populärsten gegenwärtigen Konzepte (Vertovec 2007). Seither richtet sich der Blick der Forschenden nicht mehr primär auf den Aufnahmestaat und die dortige Etablierung von MigrantInnen, sondern auf ihre Vernetzung (Lauser und Weißköppel 2008: 7). Infolge sozialer, ökonomischer, politischer und religiöser Verbindungen entstehen neue Sozialräume, und MigrantInnen sind gleichzeitig Teil ihrer Herkunfts- wie auch der Aufnahmegesellschaft. Dies soll nicht suggerieren, dass lokale Gegebenheiten keine Rolle mehr spielen für eine transnationale Religionsgemeinschaft und dass sogar, wie einige Autoren äussern, der Nationalstaat obsolet würde (Albrow 1996; kontra: Berking 2006; Levitt 2003; Faist 2000). Denn trotz der häufig anzutreffenden Betonung der Loslösung vom Lokalen im Zuge der Globalisierungseuphorie hat die Lokalität keineswegs an Bedeutung verloren. Lauser und Weißköppel (2008: 13) betonen das Spannungsfeld transnationaler Räume, die zwar über

geopolitische Grenzen hinausreichen, gleichzeitig aber auch an diese gebunden sind und strukturelle Begrenzungen erfahren. Denn transnationale MigrantInnen sind nicht ständig unterwegs und mobil, entsprechend beschreibt Transnationalismus nicht nur ihre Mobilität, sondern genauso ihre Stasis (Ley 2004; Featherstone et al. 2007) und somit ihre Interaktion mit einem konkreten Umfeld. Letzteres beinhaltet politische, rechtliche und allgemein gesellschaftliche Inkorporationsbedingungen, die sich unterstützend oder hemmend auf die Eingliederung zugewanderter religiöser Gemeinschaften auswirken können. Solche Inkorporationsbedingungen beeinflussen somit auch die Etablierung muslimischer Gruppen und des Islams in der Schweiz, wie der folgende Abschnitt zeigt.

Die Etablierung des Islams in der Schweiz

Die Zuwanderung aus islamisch geprägten Staaten stieg erst in den 1980er und 1990er Jahren deutlich an. Doch bereits Ende der sechziger Jahre kamen von der Schweizer Wirtschaft angeworbene Männer in die Schweiz, die das Ziel hatten – dies entsprach auch der Erwartung der Aufnahmegesellschaft –, nach einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt, nach getaner Arbeit, in ihre jeweilige Heimat zurückzukehren. Der religiös-kulturelle Hintergrund dieser Zugewanderten war für die Aufnahmegesellschaft kaum relevant, da die Annahme vorherrschte, dass es sich bei diesen Einwanderern lediglich um temporäre Arbeiter handelte, deren „Integration“ sich auf ihre Rolle in der Wirtschaft beschränkte (Zolberg und Woon 1999: 17).

Die religiösen Praktiken der Zugewanderten blieben daher fast ausschliesslich auf den Privatbereich beschränkt: In Privatwohnungen oder leer stehenden Garagen richteten sie zwecks Verrichtung gemeinsamer Gebete einfache Räume ein. Diese Situation änderte sich, als aus einem vorübergehenden Arbeitsaufenthalt ein Daueraufenthalt wurde. So begann Ende der siebziger Jahre mit dem Familiennachzug eine nächste Migrationsphase. Die bislang fast ausschliesslich auf das Arbeitswesen beschränkten Kontakte zur ansässigen Gesellschaft vermehrten und intensivierten sich durch den Zuzug von Frauen und Kindern. Frauen wurden in das Berufsleben und Kinder in das Schulsystem der Aufnahmegesellschaft einbezogen (Behloul 2010). Diesbezüglich spricht Behloul (2005: 153) von einem gesellschaftlichen „Maximaleinbezug“ muslimischer MigrantInnen im Gegensatz zum früheren temporären und auf Arbeitsverhältnisse beschränkten „Minimaleinbezug“.

So organisieren sich seit Ende der 1980er Jahre und insbesondere in den 1990er Jahren zugewanderte, muslimisch geprägte Bevölkerungsgruppen verstärkt in verschiedenen kulturellen und volksgruppenbezogenen Vereinen. Vermehrt tragen sie religiös motivierte Anliegen an die Schweizer Behörden heran (Mahnig 2002: 74). Aus diesen Prozessen heraus verschob sich die Wahrnehmung der einst nur temporär anwesenden Gastarbeiter hin zu

dauerhaft ansässigen Musliminnen und Muslimen. Die Sicht der Aufnahmegesellschaft auf den Islam veränderte sich jedoch auch durch Ereignisse von internationaler Bedeutung wie etwa dem 11. September 2001, wodurch der Islam vermehrt als inkompatibel mit den Werten einer liberalen Demokratie wahrgenommen wurde (Zolberg und Woon 1999: 17f). Dies zeigt sich etwa in den gesellschaftspolitischen Debatten über das Kopftuch und erschwert bzw. verunmöglicht religiös motivierte Bauanliegen.

Migration und Mobilität haben in neuem Ausmass zu einer Koexistenz von verschiedenen Gruppierungen in der Gesellschaft geführt. Auch wenn die Vielfalt und Multikulturalität der Schweiz gerne ins Zentrum gerückt werden, so gilt es zu betonen, dass sich diese mehrheitlich auf die "historisch gewachsene", nicht aber auf die in jüngerer Zeit durch Migration entstandene Multikulturalität beziehen (Stolz und Baumann 2007).

Auch die Ahmadiyya Muslim Jamaat etablierte sich durch Zuwanderung. Ihre Entstehungsgeschichte in der Schweiz kann nicht losgelöst vom schweizerischen Kontext betrachtet werden, sie weist aber doch einige erstaunliche Facetten auf.

Entstehung der Ahmadiyya in Britisch-Indien

Der charismatische Mirza Ghulam Ahmad gründete die Ahmadiyya im späten 19. Jahrhundert in Qadian (damaliges Britisch-Indien). Seine Schriften und Aktivitäten sind vor dem Hintergrund der damaligen gesellschaftspolitischen Situation im kolonialisierten Indien sowie der zunehmenden christlichen und hinduistischen Mission zu verstehen und sind Ausdruck von Ahmads unerschütterlichem Glauben an den göttlichen Willen, der dem Islam der Ahmadiyya zum globalen Siegeszug verhelfen sollte (Balzani 2010: 293). Zu Lebzeiten erregte Ahmad öffentliches Aufsehen mit Offenbarungen, welche ihn unter anderem als Erneuerer (mujaddid), als den Verheissenen Messias und als Mahdi der Endzeit legitimieren sollten. Zudem entwickelte er in drei Bereichen eine eigene Dogmatik, welche sich von der allgemein anerkannten islamischen Lehre unterscheidet (siehe etwa Friedmann 1989; Valentine 2008; Lavan 1976). Zu nennen ist hier insbesondere die Selbstzuschreibung als Prophet und die explizite Anerkennung dieses Status' durch seine AnhängerInnen.³

Durch die teils exzentrischen Ansichten Ahmads und die starke Verkündigungstätigkeit war die Ahmadiyya seit ihren Anfängen mit negativen Reaktionen von religiösen Führern und insbesondere der muslimischen Or-

3 Ahmads Selbstbezeichnung als Prophet und die explizite Anerkennung dieser Zuschreibung durch seine AnhängerInnen verletzen in den Augen vieler Muslime die islamische Kernidee von Mohammed als dem letzten Propheten oder dem „Siegel der Propheten“ (Khatam-un-Nabiyyin; zur Diskussion um die Bedeutung von „Siegel der Propheten“ siehe Friedmann 1989: 49ff.).

thodoxie konfrontiert. Zwar waren die Anfeindungen mitnichten einseitig, endeten jedoch für die Ahmadiyya in Diskriminierung und Verfolgung.

Seit den frühen 1950er Jahren ist die Ahmadiyya insbesondere in Pakistan und zunehmend auch in anderen islamisch geprägten Staaten Verfolgung und Unterdrückung ausgesetzt (zu Verfolgung siehe Saeed 2010; Khan 2003). Die pakistanische Verfassung und das Strafrecht wurden mit Gesetzesartikeln ergänzt, welche sukzessive das Alltagsleben der Ahmadis kriminalisierten und ihnen verunmöglichen, ihren Glauben öffentlich auszuüben. Diese Situation zwang das geistige Oberhaupt 1984, nach London ins Exil zu gehen und viele Ahmadis flüchteten in den folgenden Jahren aus Pakistan.

Trotz dieser Schwierigkeiten vermochte die Ahmadiyya, auf der ganzen Welt neue Gemeinschaften zu gründen und ist heute, eigenen Angaben zufolge, mit ungefähr 200 Millionen Mitgliedern in über 190 Ländern präsent.⁴ Ihre Lehre ist universell in dem Sinne, als dass sie Menschen unabhängig von ihrem geographischen, kulturellen und gesellschaftlichem Kontext erreichen kann und will. Sie wird durch Mission verbreitet. Ahmadis migrieren daher, nebst vielen anderen freiwilligen oder erzwungenen Beweggründen, auch aus religiösen Gründen, d.h. ihrem Missionsanspruch. Für die Ahmadiyya als einer transnationalen und multiethnischen Gemeinschaft drängt sich diese „de-ethnisierte“ (Wimmer 2008: 1042) Strategie auf. Indem sie sich auf universelle moralische Qualitäten bezieht, die von allen Individuen unabhängig des nationalen oder ethnischen Hintergrunds geteilt werden und sich in ihrem Motto „Liebe für alle, Hass für keinen“ niederschlagen, können sie unter den Mitgliedern den nötigen Zusammenhalt schaffen.

Im Jahr 1908 erlebte die Ahmadiyya den Tod ihres Gründers und geistigen Oberhauptes. Dass die noch junge Gemeinschaft danach nicht zerfiel, hängt von mehreren Faktoren ab, die nicht nur zum Weiterbestehen, sondern auch zur erfolgreichen weltweiten Verbreitung beitrugen. Zu den wichtigsten Gründen gehört, dass Ghulam Ahmad seine Nachfolge und deren Kompetenzen regelte und die Gemeinschaft bereits damals erste Ansätze der später ausgebauten Organisationsstruktur aufwies. Zu erwähnen sind auch der Minderheitenstatus und die Leidensgeschichte als angefeindete und verfolgte Minderheit, welche Ahmadis zusammenschweisst (Robinson 1990: 44f.).

Ahmadis sehen in Mohammed den grössten aller Propheten, welcher der Menschheit mit dem Koran die finale Offenbarung Gottes brachte. Indem sich Ahmad auf mystische Interpretationslinien bezog, die Mohammed nachfolgende und ihm untergeordnete (Schatten)Propheten nicht ausschliessen, argumentierte er für die Fortdauer der Prophetenkette und seine eigene Position als Schattenprophet (Friedmann 1989: 124ff.).

- 4 Diese von der Ahmadiyya Muslim Jamaat angegebenen Zahlen sind mit Vorsicht zu geniessen. Genaue Mitgliederzahlen existieren nicht und es zirkulieren Schätzungen, wonach die Gemeinschaft deutlich weniger Mitglieder hat.

Von Südasien nach Zürich: (Ungeplante) Ankunft der Ahmadiyya in der Schweiz

Auch wenn heutige Technologien problemlos erlauben, Glaubensinhalte schnell zu verbreiten, stellt die persönliche Interaktion für den Missionsanspruch der Ahmadis einen wichtigen Faktor dar, gerade weil sie viel Wert auf die rationale Überzeugungskraft ihrer Inhalte legen und den direkten Dialog mit Andersgläubigen suchen. Deshalb gehören grenzüberschreitende Bewegungen zu ihrer religiösen Praxis.

Während der Amtszeit (1914 bis 1965) des zweiten Nachfolgers Ahmads, Mirza Bashir-ud-Din Mahmud Ahmad, wurde die Entsendung von Ahmadis in die Welt stark vorangetrieben. In dieser Zeit transformierte sich die Ahmadiyya in eine transnationale Gemeinschaft mit Basis in Südasien und Mitgliedern in Nord- und Südamerika, Europa und Afrika (Hanson 2007: 85). Die verstärkte Expansion nach 1914 sowie die steigende Mitgliederzahl überall auf der Welt verlangten nach Anpassungen in der Administration (Lavan 1976: 59). Unterschiedliche Institutionen entwickelten sich, um sämtliche Bereiche des Gemeinschaftslebens überblicken und steuern zu können. Zwei Beispiele für Einrichtungen, die den Ansprüchen der globalen Verbreitung dienen, sind *Tahrik-e-Jadid* und die *Jamia Ahmadiyya*. *Tahrik-e-Jadid* entstand 1934 und besteht aus verschiedenen Departementen, die sich um die Belange der Missionen ausserhalb Pakistans kümmern. Damit sind zwei Forderungen an die Ahmadis verbunden: Sie sind angehalten, ein einfaches Leben zu führen, Geld zu sparen und dieses der Ahmadiyya zu spenden. Die Spenden werden für die Missionen ausserhalb Pakistans verwendet. Weiter sind gebildete junge Ahmadis aufgefordert, sich ganz der Verbreitung der Botschaft der Ahmadiyya in der Welt zu widmen.

Ebenfalls ganz auf die globale Mission ausgerichtet ist die Universität *Jamia Ahmadiyya*, an der zukünftige Missionare ihre Ausbildung absolvieren. Die erste derartige Universität entstand 1928 in Qadian, mittlerweile gibt es, mündlichen Aussagen zufolge, weltweit vierzehn solcher Einrichtungen (unter anderem in Pakistan, Indien, Ghana, Nigeria, Indonesien, Kanada, Grossbritannien und Deutschland).

Ebenfalls unter der Führung des zweiten Nachfolgers entstand eine ausdifferenzierte, hierarchische Organisationsstruktur. So umfasst die globale Ahmadiyya sämtliche nationalen Jamaats, bestehend aus den lokalen Gemeinschaften. Jede nationale Jamaat verfügt über einen Präsidenten auf nationaler Ebene (Amir) und auch die lokalen Jamaats werden von PräsidentInnen geleitet. Zusätzlich teilt sich die Ahmadiyya in folgende alters- und geschlechtsspezifische Organisationen: Lajna Imaillah ist die Organisation für weibliche Mitglieder ab fünfzehn Jahren, zu Khuddam-ul-Ahmadiyya gehören die fünfzehn- bis vierzigjährigen Jungen und Männer. Beide haben eine Teilorganisation für die unter fünfzehnjährigen Jungen (Atfal-ul-Ahma-

diyya) und Mädchen (Nasirat-i-Ahmadiyya), die Männer ab dem einundvierzigsten Lebensjahr gehören zur Ansar-Ullah.

Durch die hierarchische Struktur der Ahmadiyya und das interne Regelwerk, welches zentral vorgegeben und für die globale Gemeinschaft gültig ist, müssen Angelegenheiten in Bezug auf Machtpositionen und -verteilung, finanzielle Angelegenheiten und administrative Belange nicht ständig ausgehandelt werden, was der Ahmadiyya eine Stabilität und Beständigkeit verleiht.

In der Schweiz ist die Ahmadiyya Muslim Jamaat mit ungefähr 800 Mitgliedern in 14 lokalen Gemeinden organisiert. Es waren Ahmadis, welche bereits Ende der 1940er Jahre den Islam offiziell in die Schweiz brachten. Interessant ist, dass dies deutlich vor dem Beginn einer umfangreicheren Zuwanderung aus islamisch geprägten Staaten geschah und dass die Ahmadis sich sehr schnell zu etablieren und zu institutionalisieren begannen, während dieser Prozess ansonsten erst in den 1970er Jahren, ausgelöst durch den Familiennachzug, begann. Im Oktober 1946 trafen drei Ahmadi-Missionare auf ihrer Reise nach Deutschland in Zürich ein. Einer von ihnen, Sheikh Nasir Ahmad, erhielt vom damaligen Oberhaupt den Auftrag, in der Schweiz die erste Missionsstelle der Ahmadiyya für den deutschsprachigen Raum zu gründen. Die Bevölkerung sollte durch Vorträge, Verteilen von Schriften und individuelle Gespräche über den Islam und die Lehre der Ahmadiyya informiert werden – Tätigkeiten, die die Ahmadis bis heute in der Schweiz weiterführen. Bereits im Jahr 1963 konnte die Ahmadiyya mit der Mahmud Moschee in Zürich das erste islamische Gotteshaus der Schweiz mit einem Minarett einweihen. Damit hat die Ahmadiyya wesentlich dazu beigetragen, den Islam hierzulande sichtbar zu machen. Die Mahmud Moschee war zu Beginn der 1960er Jahre in weitem Umkreis die einzige Moschee, die auch von aussen klar als solche erkennbar war. Sie zog MuslimInnen aus einem weiten Einzugsgebiet an, ungeachtet ihrer nationalen oder ethnischen Zugehörigkeit und auch unabhängig ihrer innerislamischen Ausrichtung. Somit vereinte ausgerechnet die oftmals als heterodox bezeichnete Ahmadiyya Muslime unterschiedlichster Herkunft unter ihrem Dach.

Denn ähnlich wie in Deutschland (vgl. Wunn und Herwig 2007: 151) war der Islam in der Schweiz zunächst der Islam der Ahmadiyya, ohne dass daran Anstoss genommen wurde, wie ein Ahmadi ausführt, der als kleiner Junge in die Schweiz kam, weil sein Vater in den 1960er Jahren als Missionar und Imam nach Zürich geschickt wurde:

(...) aus dem süddeutschen Raum sind ganze Busse gekommen, voll mit Leuten, und ich weiss, mein Vater hat manchmal die Predigt und das Gebet dreimal machen müssen, weil es einfach immer voll war. Und dann hat man gescherzt, Schichtarbeit, und es hat einfach geheissen, man wäre froh, wenn nach einer Predigt und dem Gebet die Leute doch bitte hinausgehen, damit

die nächsten hineinkommen können. (...) Türken, Jugoslawen, alle Moslems der ganzen Welt eigentlich, sind zu uns gekommen, weil es einfach keine andere Moschee hatte. Und dann, nach und nach, haben dann die Leute aus diesen Ländern, vor allem Jugoslawien und Türkei, angefangen, sich zu organisieren, haben angefangen, Wohnungen zu mieten, wo sie gesagt haben, da machen wir unsere Moschee, und unser Zentrum rein.

Die Abnahme der Besucherfrequenz und -diversität in der Mahmud Moschee ist jedoch nicht nur mit der im Zitat angesprochenen zunehmenden Herausbildung der "muslimischen Landschaft" und somit von Moscheevereinen zu erklären, sie ist auch mit den Ereignissen in Pakistan und der damit einhergehenden verstärkten Wahrnehmung der Ahmadiyya als heterodox in Verbindung zu setzen. Auch Sprachschwierigkeiten waren ein Grund dafür, dass sich Muslime und Musliminnen anderen Moscheevereinen zuwandten, wo ihre Muttersprache gesprochen wurde.

Gleichzeitig wuchs die Ahmadiyya in der Schweiz insbesondere während den 1980er und 1990er Jahren durch Zugewanderte aus Pakistan, die ihre Heimat aufgrund der dortigen zunehmenden Verfolgung und Unterdrückung verliessen. Damit konnte sich die Schweizer Jamaat in die verschiedenen alters- und geschlechtsspezifischen Unterorganisationen ausdifferenzieren, wie der Imam der Mahmud Moschee ausführte:

Und dann, als mehr Ahmadis in der Schweiz waren, da hat man dann die Unterorganisationen gebildet. (...) Und es bildeten sich auch die verschiedenen Zweigstellen der Gemeinde an verschiedenen Orten der Schweiz. Vorher gab es in der ganzen Schweiz nur eine Gemeinde (...) und die Kontakte liefen grundsätzlich über Zürich, aber dann wurden die Zweigstellen errichtet, die einen eigenen Präsidenten und eigene Amtsinhaber und Unterorganisationen hatten, und dann haben sie ihre Aktivitäten dort organisiert.

Die Verteilung der lokalen Jamaats in der Schweiz ergab sich vorerst, genauso wie die Ankunft der Ahmadiyya in der Schweiz, nicht zufällig oder nach Plänen der Jamaat. Die lokalen Gemeinschaften bildeten sich in Abhängigkeit der behördlichen Zuweisungsentscheidungen für die Asylsuchenden Ahmadis. Dort, wo die zugewanderten Ahmadis Asyl erhielten, gründeten sie nach und nach die lokalen Gemeinschaften. Die Gemeinschaft profitierte von dieser Verteilung insofern, als dass sie schweizweit lokale Gemeinschaften aufbauen und sich in der Mission engagieren konnte. So wurde die Migration, wenigstens teilweise, zur religiösen Aufgabe, indem sie als Erfüllung folgender Prophezeiung Mirza Ghulam Ahmads gesehen werden kann:

Der allmächtige Gott hat verfügt, dass Menschenseelen in verschiedenen Erdteilen, in Europa oder in Asien, alle, die von gerechten Gefühlen geleitet sind, zu dem einzigen Gotte gezogen und in einem einzigen Glauben, d.h. Islam, vereint werden sollen. Das ist der Zweck meiner Ankunft in der Welt. (Ahmad 1993: 18)

Gemäss dem erwähnten Verteilungsschlüssel wird dem Kanton Zürich der grösste Anteil an Asylsuchenden zugewiesen, was einer der Gründe dafür ist, dass die Zürcher Jamaat mit Abstand die meisten Mitglieder hat und deshalb in zwei Teilgemeinden aufgeteilt wurde. Es wäre daher verkürzt, die Grösse dieser lokalen Jamaat nur mit der Nähe zur Moschee zu erklären. Aus dem Interview wurde deutlich, dass auch die Arbeitsmarktsituation dazu führt, dass viele Mitglieder in den Raum Zürich ziehen; zudem ist die Nähe zur Moschee nicht für alle gleich wichtig.

Über Migration hinaus: Mobilisierungsprozesse innerhalb der Ahmadiyya

Für die Herausbildung von transnationalen Gemeinschaften wie der Ahmadiyya sind nicht ausschliesslich Migrations-, sondern vielmehr Mobilisierungsprozesse nötig. Ohne das Bewusstsein einer geteilten Identität könnte es keine transnationale Religionsgemeinschaft geben, da Migrationsbewegungen nicht zwingend zu diesen Gemeinschaftsformen führen (Sökefeld 2006: 267). Denn ein Bewusstsein von Multi-Lokalität trifft wohl auf fast alle Migrantinnen und Migranten zu, wodurch die Begriffe "Transnationalismus" und "Migration" miteinander verschmelzen. Das Attribut "transnational" liesse sich so auf annähernd jede religiöse Minorität anwenden, die sich ausserhalb von ihrem Heimatland befindet. Daher stellt sich die Frage, ob die Religionszugehörigkeit und die Migrationsprozesse von Religionsangehörigen bereits ausreichen, um von einer transnationalen Gemeinschaft sprechen zu können. Von Bedeutung sind vielmehr die Verbundenheit, die Mobilisierung der Mitglieder und die komplexen transnationalen Verflechtungen, die sich aus der gemeinsamen Religionszugehörigkeit entwickeln können. Auch wenn Migrationsprozesse zur Entstehung und zur Etablierung der Ahmadiyya in der Schweiz und in zahlreichen anderen Staaten einen wesentlichen Beitrag leisten, lässt erst die konstante Mobilisierung der Gemeinschaft eine transnationale Religionsgemeinschaft entstehen.

Viel bedeutender als geographische Nähe sind für Ahmadis die symbolischen Beziehungen als „long distance religion“ (Faist 1998: 244), die ein hohes Mass an sozialer Kohäsion und ein gemeinsames Repertoire symbolischer und kollektiver Repräsentationen ermöglichen. Sie verbinden Individuen über Zeit und Raum hinweg – unabhängig von deren Mobilität (vgl. Faist 1998: 221). Die Gemeinschaft der Ahmadis besteht folglich unabhängig

von geographischen, staatlichen oder ethnischen Grenzen und beinhaltet universalistische religiöse Geltungsansprüche sowie das Bewusstsein, Teil einer schnell wachsenden, globalen islamischen Erneuerungsbewegung zu sein.

Schlussfolgerungen und Ausblick

Der vorliegende Artikel sollte am Beispiel der Ahmadiyya Muslim Jamaat illustrieren, wie Religion, bzw. gewanderte Religion, Prozesse der Organisation und Institutionalisierung religiösen Lebens hervorbringt.

Entwicklung und Etablierung der Ahmadiyya Muslim Jamaat in der Schweiz waren sowohl von lokalen und nationalen Bedingungen wie der Schweizer Ausländer- und Asylpolitik, als auch von Schweiz-externen Faktoren wie den Geschehnissen in Pakistan beeinflusst: Die Gemeinschaft wuchs massgeblich durch die zugewanderten Flüchtlinge, welche in den 1980er und 1990er Jahren von Pakistan in die Schweiz kamen, während die Anzahl Konvertierter klein blieb. Daher konnte sich insbesondere durch den Zuwachs von Flüchtlingen die heutige Organisationsstruktur der Gemeinschaft herausbilden.

Wichtig ist, dass sich religiöse Identitäten und Praxen der Ahmadis in der Schweiz nicht auf Bewältigungsstrategien in der Migration und auf Inkorporationsprozesse reduzieren lassen. Migration kann, im Gegenteil, als Vollzugsform von Religion verstanden werden: Durch Prophezeiungen erhalten Migrationsprozesse für Ahmadis eine sinn- und religionsstiftende Funktion im Bewusstsein, Teil einer schnell wachsenden, globalen islamischen Erneuerungsbewegung zu sein.

In der Migrationsforschung besteht die Gefahr, Zugewanderte und deren Nachfahren auf ihren Migrationshintergrund festzulegen, vorhandene Stereotypisierungen zu reproduzieren und dadurch die Differenz zwischen „uns“ und den „Anderen“ zu verstärken (Bommes 1996). Indem eine ethnisch heterogene religiöse Gruppe analysiert wird, kann dieser ethnisierenden Perspektive entgegen gewirkt werden. So kann es nicht das Ziel der Forschung sein, den gesellschaftlichen Diskursen über Migration und Religion zu entfliehen. Vielmehr sollen Prozesse des *Othering*⁵ (Fabian 1993) aufgedeckt und kritisch reflektiert werden. Zudem geht es um ein Verständnis, das Religion (wie auch Kultur) nicht als homogene und starre Einheit auffasst, sondern als Prozess mit einer doppelten Beschaffenheit: Religion beinhaltet sowohl eine konservative Re-Konstruktion als auch eine progressive Neukonstruktion (vgl. Baumann 1999). Aus akteurzentrierter Perspektive kann angefügt werden, dass es bei Religion nicht um die simple Übernahme oder

5 Fabian (1993) analysierte das Problem der asymmetrischen Repräsentation. Er kritisierte, dass Ethnographien aus den untersuchten Gesellschaften überhaupt erst das "Andere" schaffen – ein Prozess, den er „Othering“ nannte.

um die Verweigerung von Tradition geht. Vielmehr wird Religion zwischen Kontinuität und Wandel angeeignet, wodurch immer etwas Neues entsteht. Zwar zeigt das Beispiel der Ahmadiyya, dass mit der transnationalen Verbreitung nicht zwingend eine Hybridisierung religiöser Praktiken einhergehen muss. Das soll nicht zur Schlussfolgerung führen, die hierarchisierte und durchorganisierte transnationale Gemeinschaft der Ahmadiyya sei und verhalte sich „überall gleich“. Der soziale, politische, religiöse, rechtliche und allgemeine gesellschaftliche Kontext des Residenzlandes impliziert entscheidende Bedingungen für die konkrete Form einer dort ansässigen transnationalen Gemeinschaft. Eine Herausforderung besteht darin, die Transformationen religiöser Vorstellungen und Praxen in unterschiedlichen nationalen Kontexten zu erforschen und zu vergleichen. Dies verdeutlicht den wachsenden Komplexitätsgrad von Forschungen zu migrierenden Gruppen: Das Forschungsfeld ist wenig begrenzt und durch die reine Beschreibung ist die Gefahr der Homogenisierung und Pauschalisierung gegeben. Dies verlangt nach vergleichenden Forschungsansätzen und Feldforschungen an den unterschiedlichsten Orten der Welt. Im Falle der Ahmadiyya gibt es hier noch viel Forschungsarbeit zu tun.

Literatur

- Ahmad, Sheikh N. (1993) *Ahmadiyya: Eine Bewegung des Islam*. Frankfurt am Main: Verlag der Islam.
- Albrow, Martin (1996) *The global age: State and society beyond modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Balzani, Marzia (2010) Dreaming, Islam and the Ahmadiyya Muslims in the UK. *History and Anthropology* 21 (3), S. 193-305.
- Baumann, Gerd (1999) *The multicultural riddle: rethinking national, ethnic, and religious identities*. New York: Routledge.
- Behloul, Samuel M. (2010) Religion und Religionszugehörigkeit im Spannungsfeld von normativer Exklusion und zivilgesellschaftlichem Bekenntnis: Islam und Muslime als öffentliches Thema in der Schweiz. In: Allenbach, Brigit und Martin Sökefeld (Hg.) *Muslime in der Schweiz*. Zürich: Seismo, S. 43-65.
- Behloul, Samuel M. (2005) Religionspluralismus: Europäischer „Normal-“ oder „Notfall“? Muslimische Migranten in der Schweiz und die Einbettung in den öffentlichen Raum. In: Baumann, Martin und Samuel M. Behloul (Hg.) *Religiöser Pluralismus: Empirische Studien und analytische Perspektiven*. Bielefeld: transcript, S. 145-169.

- Behloul, Samuel M. (2004) *Muslime in der Zentralschweiz: Von Migranten zu Muslimen in der Diaspora: Ein Forschungsbericht*. Luzern: Religionswissenschaftliches Seminar der Universität Luzern.
- Berking, Helmuth (2006) *Raumtheoretische Paradoxien*. In: Berking, Helmuth (Hg.) *Die Macht des Lokalen in einer Welt ohne Grenzen*. Frankfurt am Main: Campus, S. 7-22.
- Bommes, Michael (1996) *Die Beobachtung von Kultur: Die Festschreibung von Ethnizität in der bundesdeutschen Migrationsforschung mit qualitativen Methoden*. In: Klingemann, Carsten, Michael Neumann, Karl-Siegbert Rehberg, Ilja Srubar und Erhard Stölting (Hg.) *Jahrbuch für Soziologiegeschichte 1994*. Opladen: Leske + Budrich, S. 205-226.
- Fabian, Johannes (1993) *Präsenz und Repräsentation. Die Anderen und das anthropologische Schreiben*. In: Berg, Eberhard und Martin Fuchs (Hg.) *Kultur, soziale Praxis, Text. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 335-365.
- Faist, Thomas (2000) *The volume and dynamics of international migration and transnational social spaces*. Oxford: Oxford University Press.
- Faist, Thomas (1998) *Transnational social spaces out of international migration: Evolution, significance, and future prospects*. *European Journal of Sociology* 39 (2), S. 213-247.
- Featherstone, David, Richard Phillips und Johanna Waters (2007) *Introduction: Spatialities of transnational networks*. *Global Networks* 7 (4), S. 383-391.
- Foner, Nancy und Richard Alba (2008) *Immigrant religion in the U.S. and Western Europe: Bridge or barrier to inclusion?* *International Migration Review* 42 (2), S. 360-392.
- Friedmann, Yohanan (1989) *Prophecy Continuous. Aspects of Ahmadi religious thought and its medieval background*. New Delhi: Oxford University Press.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch und Cristina Szanton Blanc (1995) *From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration*. *Anthropology Quarterly* 68 (1), S. 48-63.
- Glick Schiller, Nina, Linda Basch and Cristina Szanton Blanc (1992) *Transnationalism: A new analytic framework for understanding migration*. In: Glick Schiller, Nina, Linda Basch and Cristina Szanton Blanc (Hg.) *Towards a transnational perspective on migration: Race, class, ethnicity, and nationalism reconsidered*. New York: New York Academy of Sciences, S. 1-24.
- Hanson, John H. (2007) *Jihad and the Ahmadiyya Muslim Community: Nonviolent efforts to promote Islam in the contemporary world*. *Nova Religio* 11 (2), S. 77-93.

- Khan, Amiad Mahmood (2003) Persecution of the Ahmadiyya community in Pakistan: An analysis under international law and international relations. *Harvard Human Rights Journal* 16, S. 217-244.
- Kraft, Cordula und Eberhard Tiefensee (2011) Einleitung: Religion und Migration. In: Kraft, Cordula und Eberhard Tiefensee (Hg.) *Religion und Migration: Frömmigkeitsformen und kulturelle Deutungssysteme auf Wanderschaft* (Vorlesungen des Interdisziplinären Forums Religion der Universität Erfurt, Bd. 7). Münster: Aschendorff Verlag, S. 7-14.
- Lauser, Andrea und Cordula Weißköppel (2008) Einleitung: Die neue Aufmerksamkeit für Religion in der Migrations- und Transnationalitätsforschung: Ein Plädoyer für die ethnographische Mikro- und Kontextanalyse. In: Lauser, Andrea und Cordula Weißköppel (Hg.) *Migration und religiöse Dynamik: Ethnologische Religionsforschung im transnationalen Kontext*. Bielefeld: transcript, S. 7-32.
- Lavan, Spencer (1976) *The Ahmadiyya movement: Past and present*. Amritsar: Guru Nanak Dev. University.
- Levitt, Peggy (2003) "You know, Abraham was really the first immigrant": Religion and transnational migration. *International Migration Review* 37 (3), S. 847-873.
- Ley, David (2004) Transnational spaces and everyday lives. *Transactions of the Institute of British Geographers* 29 (2), S. 151-164.
- Mahnig, Hans (2002) Islam in Switzerland. Fragmented Accommodation in a Federal Country. In: Haddad, Yvonne Y. (ed.) *Muslims in the West. From Sojourners to Citizens*. Oxford: Oxford University Press, S. 72-87.
- Robinson, Francis (1990) Prophets without honour? Ahmad and the Ahmadiyya. *History Today* 40 (6), S. 42-47.
- Saeed, Sadia (2010) *Politics of Exclusion: Muslim Nationalism, State Formation and Legal Representations of the Ahmadiyya Community in Pakistan*. Unpublished dissertation. Michigan: University of Michigan.
- Sökefeld, Martin (2006) Mobilizing in transnational space: A social movement approach to the formation of diaspora. *Global Networks* 6 (3), S. 265-284.
- Stolz, Jörg und Martin Baumann (2007) Religiöse Vielfalt und moderne Gesellschaft. In: Baumann, Martin und Jörg Stolz (Hg.) *Eine Schweiz – viele Religionen*. Bielefeld: transcript, S. 67-86.
- Valentine, Simon Ross (2008) *Islam and Ahmadiyya Jama'at: History, Belief, Practice*. London: Hurst.
- Vertovec, Steven (2007) Introduction: New directions in the anthropology of migration and multiculturalism. *Ethnic and Racial Studies* 30 (6): S. 961-978.

- Wimmer, Andreas (2008) Elementary strategies of ethnic boundary making. *Ethnic and Racial Studies* 31 (6), S. 1025-1055.
- Wunn, Ina und Ada Herwig (2007) Die Ahmadiyya. In: Wunn, Ina (Hg.) *Muslimische Gruppierungen in Deutschland: Ein Handbuch*. Stuttgart: W. Kohlhammer, S. 151-165.
- Zolberg, Aristide R. und Long Litt Woon (1999) Why Islam isn't like Spanish: Cultural incorporation in Europe and the United States. *Politics and Society*.

Sarah Beyeler promovierte an der Universität Bern über die Ahmadiyya Muslim Jamaat, ihre transnationalen Verflechtungen und Inkorporation in der Schweiz. Sie arbeitet als wissenschaftliche Mitarbeiterin am Forum für Universität und Gesellschaft in Bern sowie als Integrationsfachfrau in Rapperswil-Jona.